

KELÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Cilt: 13, Sayı: 2, 2015
Sayfa: 827-839



# "EŞYÂNIN HAKİKÂTİ SABİTTİR" İLKESİNİ BENİMSEYEN KELÂMCILARIN SOFESTAİYYE ELEŞTİRİSİ

**Fatma AYGÜN**
**Dr., Marmara Ü. SBE**
**fatmaygun19@hotmail.com**

## Öz

Varlık ve bilgi konusu hem çok geniştir, hem de detayları olan birçok uzantıya sahiptir. Bu makale de ise kelâmcıların varlık ve bilginin imkânını temellendirirken söz ettikleri şüphecilerin eleştirisi ve bu bağlamda onların "eşyânın hakikâti sabittir" şeklindeki ilkesinden bahsedilmektedir. Esasen şüpheciler eşyânın gerçekliğini inkâr etmekten ziyade eşyâya ilişkin yargılarımızın kesin bilgi verip vermediği konusuyla ilgilenmişlerdir. Kelâmcıların düşünce sistemlerini inşâ ederken dayandıkları gerçekliğe olan güvenleri, bir yandan nesne ile ona ilişkin yargımız arasındaki epistemolojik ayrımın gözetilip-gözetilmediği gibi bir soruyu akla getirmekte, diğer yandan ise eşyânın özneden bağımsız olan hakikatini inkâr etmenin yol açacağı teolojik problemlere atıfta bulunmaktadır. İşte kelâmcılar, eşyânın gerçekliği ile zihnimizde meydana gelen bilginin uygunluğundan hareket etmek suretiyle kendilerine has bir düşünce sistemi inşa etmiş, bütün yargılarımızdan vazgeçmeye dolayısıyla da anlamsızlığa sürükleyecek olan gerçekliği ya da gerçekliğe dair yargıyı inkâr eden, böylece bilginin imkânını reddeden şüphecileri eleştirmiştir.

**Anahtar Kelimler:** Varlık; Bilgi; Eşyanın Hakikati; Kelâmcılar; Sofistler.

# MUTAKALLIMUN'S CRITICISM OF SCEPTICS IN LIGHT OF THE PRINCIPLE OF THE FIXITY OF THE REALITIES OF THINGS

## Abstract

The subject of existence or being and knowledge is very comprehensive, and has many aspects as well. This article studies Muslim theologians' view of existence and knowledge in terms of their principle that "the things have realities in themselves" and their criticism of the skeptics who rejected that principle, denying thereby the possibility of knowledge about things our outer reality. Mutakallimūn's strong confidence in the reality of things was also main ground on which their systematic thinking based, so, by way of this they were able to make a distinction between object (known) – subject (knower), and get rid of some theological problems caused by rejection of existing things. Thus Muslim theologians constructed a systematic though by emphasizing the compatibility between the reality of things and the mind processes on the one hand and provided a safe framework to validate our knowledge of the reality with its all facets.

**Keywords:** Existence; Knowledge; Reality of Things; Muslim Theologians; Sophists.

## Giriş

Varlık ve bilgi anlayışları her düşüncenin kimliği niteliğindedir. Öyle ki bir düşünce sisteminin benzeri veya karşıtı diğer düşünce sistemlerinden ayrışması ancak kendine özgü bu kimlikle gerçekleşebilmektedir.[1] Fakat bu durum, her düşünce akımının varlık ve bilgi kavramını aynı derecede önemsediği anlamını taşımamaktadır. Nitekim bu bağlamda teologlar varlığı öncelerken, felsefeciler bilgiyi öncelemişlerdir.[2] Yani kelâm disiplini kendisine konu olarak daha çok mevcûdu ele alırken felsefe mâlûmu ele almıştır.[3] Bu iki yaklaşım, iki zümrenin hareket noktasını oluşturmuş ve bakış açılarını şekillendirmiştir.[4] Öyle ki kelâmcılar Allah ve âlem tasavvurlarını merkeze alarak varlık teorisini inşâ etmişler, böylece insan için en başta gelen sorumluluğun, âlemin ve işleyişinin özneden bağımsız gerçekliğini idrâk ederek akıl yürütme yoluyla Allah'ın varlığından haberdar olma imkânını kullanmak olduğunu düşünmüşlerdir.

## 1) Kelâmcıların "Eşyânın Hakikâti Sabittir" İlkesi

Farklı kültürlerle karşılaşan müslüman âlimler, bilgiyi inkâr eden kuşkucu anlayışlarla muhatap olmuş ve onların varlık ve bilgiye yönelik iddialarını ele alıp eleştirmişlerdir. Onlar bilgiye konu olması bakımından varlık alanının kendinde gerçekliğe sahip olduğunu belirterek dinin, akla uygunluğunu yani mâkul bir şekilde anlaşılabilir ve anlatılabilir bir yapı arz ettiğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Zaman içerisinde meselelerini felsefî ve sistematik bir tarzda ele alıp mantıkî deliller kullanarak da izah etme yolunu tutan kelâmcılar, Allah dışındaki tüm varlık alanının başka bir deyişle tüm nesnelerin var olma bakımından Allah'a muhtaç olmakla birlikte özneden ve onun kavramasından bağımsız bir kendinde varlığa, yani bilgiye konu olması bakımından kendinde bir gerçekliğe sahip olduğunu savunmuşlardır. Kelâmcıların karşılıklı ilişki içinde gördükleri varlık ve bilgi anlayışının temelini, bir yandan bilen süjeden bağımsız olarak varolan gerçekler dünyası (eşya), diğer yandan bu dünyanın bir parçası olarak algı veya düşünme yoluyla eşyanın bilgisine ulaşabilen insan oluşturmaktadır. Böylece onlar süje ve objenin her birinin ayrı bir varlığı ifade ettiğini vurgulamışlardır. Varlık tarzları arasında farklılıklar olduğundan ve her bilgi kaynağının ancak kendine has bir bilgi alanına yönelebilmesinden dolayı her türlü bilgi de aynı değildir. Yani bazı varlıkları doğrudan bilebilsek de bazı varlıkları ancak dolaylı olarak bilebiliriz. Öyle anlaşılıyor ki İslâm'ın temel dinî kaynaklarını esas almak sûretiyle kelâmcıların ortaya koydukları varlık ve bilgi anlayışı, eşyânın

---

1 Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, Ankara: Beyaz Kule Yay., 2008, s. 7.

2 Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, (çev. Harun Tepe), Ankara: TFK, 1988, s. 6.

3 Muhit Mert, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım*, Ankara: Ankara Okulu, 2004, s. 11.

4 İsmail Şık, *Hanefi-Maturidi Geleneğinde Usulü'd-din Anlayışı: Lamişi Perspektifinde Kelam-Usulü'l-Fıkh Diyaloğu*, Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009, s. 55.

nesnel ve bilinebilir oluşundan hareketle en genel anlamıyla bilginin insan için mümkün olduğu fikrine dayanmıştır.

Varlığın var olmasından hareketle bilinmesinin insan için bir ihtiyaç olduğunu düşünen kelâmcılar, mahiyeti değil hüviyet ve hakikati esas almışlardır. Zira gerçekliği var olan âlemi anlamlandırarak Allah'ın varlığı ve birliğinden haberdar olabilme imkânını taşıyan insan, âlemi varlıksal ve epistemolojik açıdan kavrayarak işaretleri okuyabilmekte, metafizik bilgiye ulaşabilmektedir. Üzerinde konuşulabilecek sağlam bir zemin oluşturabilmek ve âlem vasıtasıyla elde edilen bilgilerden yola çıkarak dinî hakikatleri açıklayabilmek için varlığa dayalı bir bilgi kuramı oluşturan kelâm âlimleri, bu bağlamda bilginin varlığını reddeden şüpheci grupları eleştirmişler, eşyânın varlığının gerçek olduğunu ve eşyanın niteliklerine, cinsine ait bilgi edinebileceğini savunmuşlardır. Kelâmcılar "eşyanın gerçekliği vardır"[5] şeklindeki ilkeyi oluşturdukları düşünce sisteminin temeline yerleştirmiştir. Yani kelâmcılar şeylerin (eşyanın, nesnenin) özneden ve onun kavramasından bağımsız bir varlığa sahip olduğunu savunmuştur ki, aksi takdirde farazî ve hayalî bir âlemin varlığını savunmak eşyânın kendisini, öznenin inanmasına ve idrâk etmesine bağlamaya götürecektir. Halbuki insan ancak dünyanın gerçek algılanışından hareket ederek Allah'ın varlığı hakkında akıl yürütebilmektedir, bilinenden bilinmeyene ilişkin bir köprü kurabilmektedir. İşte idrâke konu olan varlıkları cisim ve arazlar olarak ikiye ayırıp âlemin ontolojik yapısını araştıran kelâmcılar, bilginin imkânı hakkında şüpheci bir tavır sergileyen ve Sofestâiyye olarak bilinen çeşitli grupların iddialarını tartışarak bilgi edinme yollarını inkâr edenlere reddiyelerde bulunmuşlardır, dahası bu kimselerin düştükleri çelişkilerden bahsederek inkârlarını temellendirmek için kullanacakları vasıtaların yine duyu, haber ve aklî istidlalden başka bir şey olamayacağına dikkat çekmiştir. Zaten zaman içerisinde İslâm düşüncesinde mantık çalışmalarının hızla gelişip yaygınlaşmasıyla da sofistik yöntemin geçersizliği hakkında müslüman dünyada köklü bir bilinç oluşmuştur.

## 2) Eşyânın Hakikâti Meselesi Bağlamında Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi

Her türlü fikrî çabayı belirsizliğe bağlayarak mahkûm eden ve neticede insanı bir tür anlamsızlığa sürükleyen şüphecilerin ilk temsilcileri olarak eşyada ve bilgilerimizde istikrarın olmadığını, hükümlerimizin doğrusu ve yanlışının olamayacağını savunan eski Yunan Sofistleri gösterilmektedir. Bu bakış açısının karşısına ise Aristotelesçi varlık anlayışı çıkmıştır ki, bu varlık anlayışı varlığın değişiminin mümkün olabilmesi için değişmeyen bir

---

5 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, (nşr. BekirTopaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003, s. 9 (11); Nesefi, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara, 2003-2004, I, s. 23.

tabiatının olması gerektiğini savunarak ancak ontolojik gerçekliği olan bir varlık zemininde anlama ve anlamlandırma çabasının değerli olacağını vurgulamıştır. Bu manada sofistlerin düşünceleri ile "duyumu meydana getiren tözlerin, duyumdan bağımsız olarak var olmadıkları kabul edilemez"[6] şeklindeki ilkeyi kendisine esas edinen Aristotelesçi varlık anlayışının taban tabana zıt olduğu anlaşılmaktadır. Kelâmcıların bu konuda Aristoteles'in anlayışından en önemli farkı ise eşyanın gerçekliğinin Allah'tan bağımsız olmaması ve mürîd olan Allah'ın evrene sürekli müdahale etmesi noktasında şekillenmiştir. Kelâm kitaplarının bilgi problemi bahsinde de sofistlerin (sofestaiyye) görüşlerine yer verilmiş, duyulara ve akla güvenmeyen, gerçekliği kaçınılmaz bir şekilde ortada bulunan hususlara ya da delillere karşı dahi direnen, eşyanın objektif hiçbir hakikât değeri taşımadığını, her şeyin kişiye göre değişen farklı hakikâtlere sahip olduğunu savunan bu kimselerin fikirleri eleştirilmiştir. Kelâmcılar sofistleri genel olarak *Lâedriyye*, *İnâdiyye*, *İndiyye* adı altında ele almışlardır ki, bunlardan tümüyle bilginin varlığını inkâr eden *Lâedriyye*, günümüzün agnostikleri gibi düşünülebilir, öyle ki onlar nesneler hakkında bilginin var olmayacağını savunup şüphenin bile bilinemeyeceğini ve şüphe ettiklerinden dahi şüphe edilebileceğini ileri sürmüştür. Eşyanın varlığını bütünüyle reddeden *İnâdiyye*, bilgi denilen şeyin sadece vehim ve hayalden ibaret olduğunu savunmuş *İndiyye* ise kişinin eşyanın hakikatini inancıyla belirleyebileceğini ve her şeyin inanılan şeyden ibaret olduğunu dolayısıyla nesnel, objektif bir bilgiden söz edilemeyeceğini, nasıl inanırsak öyle olacağını, herkesin kendi fikrinin kendisine göre doğru, başkasına göre yanlış olduğunu iddia etmiştir.[7] İşte kelâmcılar, bilginin hakikatini reddeden çeşitli grupları genel bir ifadeyle *Sofistler* (Sufestaiyye) şeklinde isimlendirmişler ve bütün sofistik düşünceleri eleştirerek özellikle objektif bilginin bulunmadığını, eşyanın gerçekliğinin kişinin inancına bağlı olduğunu savunmak sûretiyle bir tür rölativist, septik tutumu benimseyen ve kendilerine daha sonraları *İndiyye* şeklinde isim verilen grubun görüşlerini ele almışlardır.[8]

Söz konusu şüpheci iddialara karşılık kelâmcılar düşünce sistemlerinin temelini oluşturan "eşyanın hakikâti sabittir" ya da "eşya hakkındaki bilgimiz tahakkuk etmiş bir bilgidir" şeklindeki bir anlayışı savunmuşlar, karşılığı hakikat olan bir bilginin varlığından bahsetmişlerdir, yanlışın varlığını görmezden gelen böylelikle kişiden kişiye değişen doğru (hakikât) anlayışını ya da sabit olsa bile doğrunun bilinemeyeceğini öne sürenleri reddetmişler, yani onlar objektif doğrunun varlığını (eşyânın objektif hakikatlere sahip olduğunu) ve bilinebilmesinin imkânını savunmuşlardır. Esasen kelâmcılar duyu ve algı yanılmaları veya bilgi edinme yollarının

6 Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul, 1935, s. 224.

7 Saduddîn Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, (haz. Süleyman Uludağ) s. 5-6; Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi", *A.Ü.İ.F.D.*, 1987, XXIX, 23-25.

8 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 234- 238 (192-196).

eksik ve kusurlu olması gibi ârızi sebeplerden kaynaklanan bilgi yanlışlarının varlığını kabul etmektedirler, fakat bu gibi ârızî halleri gerekçe göstererek bilginin imkansızlığının yani objektif hakikâtin yokluğunu, izâfiliğini veya kavranamaz olduğunu iddia etmenin anlamsızlığının da farkındadırlar. Halife Me'mun'un maiyetinde Mu'tezilî kelâmcı Sümame b. Eşres (ö. 213/828), bir defasında "Her şey hayal ve zandan ibarettir. Öyle ki, insan onları sadece kendi zihnine göre kavrar (yani herşey subjektiftir) ve gerçeklik dediğimiz şeyde hiçbir doğruluk yoktur." diyen biriyle karşılaşır ve ona öyle bir tokat atar ki, adamın yüzü morarır. Buna karşılık şikayette bulunan adama sızlanmaması gerektiğini söyleyerek onun "gerçeklik diye bir şey olmadığı" şeklindeki görüşlerini hatırlatır.[9] Diğer kelâmcılar da söz sanatı dışında başvurulabilecek bir yöntem olarak dayak ve eziyetin, hissedilen acının yani böylece duyu bilgisinin reddedilemeyecek bir bilgi olduğunu fark ettirmenin şüphecilere karşı mizahî bir yöntem olduğunu düşünmüşlerdir.[10] *Sofistler*, insanın bir şeyin doğruluğu hakkındaki bilgisinin sonradan yanlış olduğunun ortaya çıkması; bir şeyden önce alınan lezzetin daha sonra kaybolması; kara hayvanlarının denizde, deniz hayvanlarının ise karada ölmesi; yarasanın gece görürken gündüz gözlerinin perdelenmesi gibi örnekler sebebiyle kesin bilgi diye bir şeyin olmadığını, bilgi diye bir şey olsa bile bunun izâfi olup kişiden kişiye değiştiğini, sadece inancın bulunduğunu savunmuşlardır. Bilgide sürekli bir değişimin olduğunu dolayısıyla değişimin objektif bir bilgiye ulaşmaya imkân vermediğini kabul eden bu düşünce mensupları, insanlar arasında bilgi diye yaygınlık kazanan şeyin, farklı telâkkilere yol açan inançtan ibaret olduğunu iddia etmişlerdir.[11] Duyu yoluyla elde edilen bilginin duyuya ait hallerin değişmesine paralel olarak farklılık meydana getirdiğini göz ardı etmeyen kelâmcılar ise, duyu sahibinin organında meydana gelen hastalığın gerçeği algılamaya engel teşkil etse de engelin kalkmasıyla kişinin gerçeğe ulaşabileceğini ve bunu fark edebileceğini hatırlatmışlardır. Ayrıca kelâmcılar kişinin görülecek nesneye yoğunlaşamamış olması, nesnenin uzakta bulunuşu ya da havanın onu bir perde (sis) ile örtmesinin mümkün olabileceğini de söyleyerek görülecek nesnenin algısında farklılık oluşabileceğini kabul etmişler, duyu da bir engelin bulunabileceğini ve bu gibi istisnaî durumların olabileceği konusunda herkesin ittifak halinde olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bu tür kabullere dayanarak "herkesin nesne ve olayları farklı algıladığı"nı savunan sofistlerin gayretlerinin bâtıl olduğunu, kusurlardan dolayı oluşan farklı algılamaları ileri sürerek hakikatin inkâr edilemeyeceğine vurgu yapmışlardır.[12] Duyulara başka bir deyişle idrâke konu olan şeylerin bilgisi konusunda tüm insanların eşit olduğunu söyleyerek duyu ile elde edilen bilgide ihtilaf olmaması sebebiyle

---

9 İbn-i Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, ed. Ahmed Emin, ll, 407, Kahire 1940.
10 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 12 (10).
11 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 234 (192).
12 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 235-236 (194).

duyu bilgisini zorunlu ve bilginin temeli kabul eden ve aklın duyu malzemelerini değerlendirdiğini düşünen kelâmcılar, idrâkin bilgiye ulaştıran en açık yol olduğunu belirtmişlerdir, böylelikle dış dünyada bulunan eşyâdan edindiğimiz duyu bilgilerimizden hareket ederek istidlâlî ve nazarî bilgiye ulaşabildiğimizi dolayısıyla da fizik ötesinin varlığını bilebildiğimizi savunmuşlardır.[13]

Bir şeyin zihindeki bilgisiyle objenin hakikati arasında uygunluk olduğunu belirten kelâmcıların varlık anlayışı, âlemi hayal kabul eden Allah'tan başka her şeyin bâtıl oluşunu savunan gnostik kabulün[14] ve bununla birlikte en genel anlamda mutlak rölativizmin karşısında durmaktadır. Kelâmcıların düşünce sisteminde dünyanın reel gerçekliğini reddederek gerçek bilgiye ancak rüya, keşf ve ilhâm yoluyla ulaşılabileceğini iddia eden bâtınî yorumlar eleştirilmiştir.[15] Hatta yukarıda sözünü ettiğimiz birçok aykırı fikir gibi sofistik felsefenin de bâtınî yolları kullanarak İslâm dünyasına girdiği ifade edilmiştir.[16] Âlemin (mahlûkatın) hayal ya da bâtıl olması gibi bir anlamı besleyen vahdet-i vücûd tarzındaki anlayışlar, Allah'ın varlığına ve birliğine şahit olan âlemin gerçekliği esasını zedelemekte, âlemi âyet olarak gösteren Kur'an'ın mesajıyla uyuşmamaktadır. Oysaki mahlûkât (âlem) fâni olsa da ontolojik olarak hayal değil gerçektir, bir amaca ve anlama mebni olarak yaratılmıştır. Bu bağlamda kelâmcıların âlem anlayışı vahdet-i vücûd gibi nazariyeleri dışlamaktadır, zira şâhidi bâtıl göstererek şâhit olan âlemi değersizleştiren ya da hayal olarak lanse eden vahdet-i vücûd anlayışı, Allah'tan başka her şeyi bâtıl sayarak âlemin Allah'a olan delâlet oluş yönünü dolayısıyla da eserden müessire uzanan akıl yürütme sürecini küçümsemiş olur. Dış dünyanın âyet olduğunu, Allah'ın fiillerini yansıttığını, kendi nefsimizin ve yeryüzünün Allah'a şahitlik ettiğini belirten Kur'ânî âlem anlayışına göre ise Allah Mutlak Hakk'tır, mahlûkât ise Allah'a şahid olma yönüyle bir haktır.

Kelâmcılar eşyanın gerçekliği konusunda fikir birliği içinde olmalarına rağmen Sünnî kelâmcılar dış dünyada gerçekten bilfiil olarak var olanlara "şey" demişler, Mutezilî kelâmcılar ise sadece zihinde tasarımsal olarak var olanları, "hâl" diye nitelendirmişler yani dış dünyada olmayanı da dış dünyada varmış gibi "şey" kapsamında düşünmüşlerdir. Esasen varlık-yokluk tartışmasının Antikçağ Yunan felsefesine kadar gidebildiği anlaşılmaktadır. Yokluktan bir şeyin meydana gelemeyeceğini savunan Parmenides, Heraklitos ve Anaxagoras gibi presokratik filozoflar varlığın

---

13 Mâtürîdi, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 16 (14); 47-52 (39-42); Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, IV, s. 70; XII, s. 58.

14 Her türlü bilgi kaynağının dolayısıyla Tanrı ve evrene ilişkin bilginin duyu ve akılla değil, ilham ve sezgiyle elde edildiğini belirten kökenleri ilk çağlara kadar uzanan öğretidir.

15 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11 (9); *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 112-113; VII, 51; ayrıca bkz. Y. Şevki Yavuz, "İlhâm", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, s. 98-100.

16 J. van Ess, "Scepticism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Islamic Thougth*, ed. Charles Malik, Beirut, 1972, I, s. 85-86.

ezelî ve ebedî olduğunu iddia ederek "yokluk fikrinin reel varlığı olduğu" şeklindeki görüşleri reddetmişler, bu fikrin vehme dayandığını öne sürmüşlerdir. Platon (Eflatun) ise yokluğu, idenin âlemi var etmek için kullandığı ilk madde olarak açıklamış ve yokluğun reel bir varlığı olduğunu düşünmüştür. Daha sonraki süreçte Aristoteles ademi (privatio ) "varlığın ya da var oluşun yokluğu" manasında kullanmış bunu madde (hyle) ve form ile birlikte varlığın üçüncü bir ilkesi sayarak varlık teorisini bu faraziye üzerine kurmuştur. O mutlak ademin gerçek bir varlığa sahip olmadığını düşünmüş, varlığın var olan bir olgu sayesinde meydana geldiğini, her bakımdan yok olan bir varlığın meydana gelemeyeceğini savunmuştur. O yüzden de her oluşu, nısbî veya potansiyel bir gayrî mevcûdun (no-existant, ma'dum) varlık haline dönüşmesi olarak kabul etmiştir.[17] İşte "eşyâ" kavramı içerisinde ma'dumûn bir şey olup olmadığını tartışan kelâmcılar da yokluğun bir şey olup olmadığı meselesini ele almışlardır, varlık kavramının karşıtı olarak kullanılan adem (yokluk) problemi üzerinde duran ilk kelâmcılar ise Mu'tezîlî âlimler olmuştur. Tüm kelâmcılar gibi Mu'tezîlî âlimler de âlemin ademden meydana geldiğini savunmuşlarsa da ayrıca zihnin dışında varlığı bulunan bir varlığın yok iken varlığı mümkün olan boyutundan, yani mümkün madûmdan bahsetmişlerdir. Bir başka deyişle Mu'tezîli kelâmcılar mutlak ademden farklı olarak zâtı bulunan bir alandan, şeylerin yaratılmadan önceki durumlarından söz ederek varlığı imkânsız olan mutlak madûm ile varlığa çıkması imkân dahilinde olan mümkün madûm ayrımına gitmişlerdir. Varlığı olmayan malûmu (mevcûd olmayan ma'lûm= el-ma'lûm ellezî leyse bî mevcûd)[18] kabul eden, bilginin objesi olarak bir gerçeklik tanınan madûm (potansiyel gayri mevcud, no-existant) teorisi, Sünnî kelâmcılar tarafından reddedilmiş, Mu'tezilî kelâmcılar Aristoteles'in etkisinde kalmakla eleştirilmiştir, onların bu anlayışının Allah ile birlikte âlemin kıdemi fikrine yol açacağı dolayısıyla tevhîd ilkesini zedeleyeceği iddia edilmiştir. Ancak düşünce sistemini tevhîd ilkesine dayandıran ve tevhîd ilkesine ilişkin hassasiyetlerinden dolayı sıfatlar konusunda Ehl-i sünnete karşı çıkan Mu'tezîle'nin söz konusu ithamları hak edip etmediği de ayrı bir tartışma konusudur.

Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin aksine Ehl-i sünnet âlimleri ma'dûma şey dememişler, onlar madumu "hiç bir şey değil (leyse bişey)" şeklinde anlayarak yokluğa bir gerçeklik tanınamayacağını vurgulamışlardır.[19] Bu anlayış farklılığını varlık ile mahiyet arasındaki ayrılık-aynılık tartışması ile

---

[17] Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *DİA*, İstanbul, 1988, I, s. 356-357.

[18] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996, s. 176. Burada Ebû Abdullah el-Basrî'nin ma'dûmu "oluş ve sübût halinde bulunmayan yok olan" (el-müntefî leyse bi kâin ve lâ sâbit) şeklinde tanımının eleştirildiğini belirtmek gerekir. Zira yazara göre, müntefî ifadesi ancak var olup yok olan ma'dûm için kullanılması dolayısıyla çoğu ma'dûmu kapsamaz. Hâlbuki tanımın, tanıma dâhil olan bütün fertleri içermesi gerekir. Bu sebeple ma'dûma "mevcûd olmayan ma'lûm" şeklinde bir tanım getirilir.

[19] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 135-141 (110-114).

ilgili görenler de olmuştur.[20] İslam düşüncesinde İbni Sina gibi filozoflar nesnelerin zihindeki tümel kavramları için "mahiyet" terimini, onların dış dünyada gerçeklik kazanması anlamında ise "hakikat" terimi kullanılmışlar, sünnî kelâmcılar ise bir nesnenin mahiyetiyle varlığı arasında herhangi bir ayrım yapılamayacağını ikisinin de özdeş olduğunu savunmuşlardır. Sünnî kelâmcılar, yaratmayı dolayısıyla âlemin varlığını izah ederken de “bir şeyden olmaksızın” veya “hiçbir şeyden” yaratılması anlamında “yoktan” terimini kullanmışlar, mümkün ma'dumu kabul etmemişlerdir. Mutezilî ve Sünnî kelâmcılar eşyânın kapsamı hakkında farklı fikirlere sahip olsalar da eşyanın gerçekliği konusunda hem fikirdirler. Ancak sofistlere atfedilen eşyânın gerçekliğini inkâr iddiasından ziyade sofistlerin itirazının eşyânın görünüşüne ait yargının kesinliği konusunda olduğu bilinmektedir. Zira müslüman kelâmcılardan hatta İslâmiyet'ten asırlarca önce şüpheciliğin önde gelen isimlerinin ifadelerinde, şüphenin nesnenin gerçekte göründüğü gibi olup olmadığı ya da sorguladıkları şeyin görünüşün kendisi ile ilgili değil, görünüşe dair getirilen açıklamaya ilişkin olduğu ifade edilmiştir. Bu konuda en çok verilen örnekte balın özünde tatlı olup olmadığı tartışmasıdır ki, şüpheciler bunun bilinemeyeceğini ve "bal tatlıdır" yargısının şüpheli bir mesele olduğunu savunmuşlardır.[21]

Esasen septisizmi, kritisizmi, agnostisizmi, pozitivizmi, fenomenizmi ihtiva eden şemsiye bir kavram olarak rölativizm, bütün bilgilerimizin bizzat bize, ölçülerimize ve duyularımıza göre izâfi olduğunu, bizim mutlak ve yakinî bilgiye ulaşamayacağımızı, ancak fenomenleri ve onlar arasındaki münasebetleri bilebileceğimizi ifade etmektedir. İlkçağ'da sofistlerden Protogoras, Yeniçağ'da Hamilton, Hume, Kant gibi filozoflar, Comte ve diğer pozitivistler rölativist görüşe sahip olmuşlardır. Bunlar arasından mesela Kant'ın rölativizmine göre bilgilerimiz münhasıran, zihnin yapılış tarzına tâbidir, eşyânın bünyesine göre değişmez şekilleridir. Bundan dolayı biz eşyâyı olduğu gibi değil, zihnimizin aldığı ve değiştirdiği tarzda biliriz. O halde bilgimiz zihne nazaran kat'i, mutlak'a nazaran izâfidir. Kant'ın rölativizmine göre, biz eşyânın özünü, mutlak'ı yani Numen'i bilemeyiz. Onun “İnanca yer bulmak için bilgiyi inkâr ettim” diyerek îman ile Allah’ın varlığına ilişkin bilgi arasına koyduğu uçurum kelâmcıların îmanın temeline yerleştirdiği istidlâlî bilgi anlayışıyla taban tabana zıttır. Oysaki son bilimsel gelişmelerle ulaşılan bilgi düzeyi, evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğuna dair istidlâlî bilginin doğruluğunu ispatlamış, bu veri ise evrene dışarıdan müdahale eden üstün niteliklere sahip Yaratıcı'nın varlığına ilişkin istidlâlî bilgiye işaret etmiştir, yani bu durum agnostiklerin "Allah'ın varlığı aklen bilinemez" şeklindeki tezini değil, kelâmcıların Allah’ın varlığının aklen bilinebileceği tezini desteklemektedir. Zira agnostik bir kişinin teizm ile

---

20 Bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve imkân : -Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya imkânın tarihi,* İstanbul: Klasik, 2011, s. 130.

21 Alan Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, (çev. Pelin Uzay), İstanbul, 1997, s. 51-52.

ateizm arasında durabilmesi için ya Allah'ın varlığının aklen bilenebilmesine ilişkin leh ve aleyhteki *delillerin denk olduğunu* ya da *hiçbir delil niteliği taşımadığını* kabul etmesi gerekir. Öyle ki Kant'ın kozmolojik delille ilgili olarak bahsettiği dördüncü çatışkıyı meydana getiren tez "Bir sebep ya da parçası olarak evrene dair olan mutlak zorunlu bir varlık bulunmaktadır" şeklindedir. Karşı tez ise "Bir sebep veya onun parçası olarak evrene dair mutlak zorunlu bir varlık bulunmamaktadır." iddiasındadır.[22] Kant buradaki iddiaların birbirine üstünlüğü olmadığını, her iki savın yapısının akla uygun gelse de, bir nesnenin iki farklı noktadan ele alınması nedeniyle aklı çatışkıya düşürdüğünü, delillerin denk olduğunu belirtmiştir. Hâlbuki evrenin yapısı ve oluşumuna ilişkin son bilimsel veriler, daha önce söz ettiğimiz gibi tüm görüşleri aynı derecede bilinemez olarak niteleyen agnostik anlayışı değil, evrenin bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu yönündeki savı desteklemektedir.[23] Esasen bilinemezci tavır "hangisinin doğru olduğu bilinemez" diyerek kendi içinde çelişmektedir, zira bilinemezcilik ile hem şüpheci bir yaklaşım öne sürülmektedir, hem de aktif olarak bir fikrin bilinemeyeceğini savunulmaktadır. Oysaki bilinemezcilerin görüşlerinden hareket edersek öne sürülen "şıklardan hangisinin doğru olduğu bilinemez." şeklindeki bir iddia da bilinemeyecektir.[24] Yani agnostik bir kişi, Allah'ın varlığı veya yokluğu hakkında hiçbir delil olmadığını söylüyorsa o zaman agnostisizmin dayanacağı bir temelin de olmaması gerekmektedir. Bundan dolayı yalnız teistlerin değil, ateistlerin de birçoğu (Marx ve Engels başta olmak üzere) agnostisizmi tutarlı ve geçerli bulmamıştır.[25] Bilgiyi eşyâdan, varlığı düşünceden ayırmayan, bilginin mahiyetini sırf süjeye (zihnin yapısına) tâbi tutan ve bilgiyi sübjektif olarak anlayan idealizm de bir çeşit rölativizmdir. Bu manâda Agust Comt'un pozitivizmi, Spencer'in evolusyonizmi, Hamilton'un rölativizmi ontolojik meselelerin bilinemeyeceğini iddia eden agnostik bir yaklaşımı savunur, ayrıca Berkley, Kant, Schelling, Hegel gibi idealist filozofların da rölativist olduğu anlaşılır.[26] Söz konusu filozoflardan Kant'ın teorik aklı tenkit ederek geliştirdiği düşünce sistemi dolayısıyla "metafizik bilginin imkânsızlığı" şeklindeki anlayışının neticelerinden biri de metafizik düşmanlığı yapan pozitivist yaklaşımların kendilerine destek bulmuş olmalarıdır.[27] Yöntem olarak şüphecilik[28] gerçek bilgiye ulaşmak için bir vasıta olarak bilgilerin gözden geçirilmesi,

---

22 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 29, 327, 328.

23 Bkz. Steven Weinberg, *İlk Üç Dakika*, (çev. Zekeriya Aydın, Zeki Aslan), Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1995.

24 Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yay., İstanbul 2003, s. 137.

25 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 165.

26 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 6. bsk., Ankara : Akçağ Yayınları, 1996, s. 46; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 4. bsk., Ankara: Akçağ Yayınları, 1987, s. 228.

27 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 125.

28 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 121.

sınanması manasında ilmî faaliyetler için oldukça değerli bir metottur, öyle ki bilginin gerçekleşmesi için, akıl yürütme faaliyetini yerine getiren kimselerin "mütefekkir olması"nın önemi yanında bir şeyin hakikâtini bilinceye kadar insanı düşünme faaliyetinde bulunmaya teşvik eden "zan ve kuşku" da gereklidir.[29] Ancak her türlü bilginin ya da metafizik bilginin olanağını yadsıyan, insanı kararsız, ümitsiz kılarak isyana sürükleyen "felsefî yaklaşım olarak şüphecilik" İslâm kelâmına ters düşmektedir. Bu manada İslâm kelâmı düşünceden ve bilen zihinden bağımsız olarak dış dünyanın ve eşyânın varlığını savunan, böylece insan bilgisinin objektif değerini kabul eden realizme yakın durmaktadır, bu konuda İslâm kelâmının en önemli özelliği hiçbir varlığı Allah'tan bağımsız görmeme ilkesiyle açıklanabilir.

Gerçeği yani eşyânın hakîkâtini bütünüyle inkâr etmese de duyularımızın yanıltıcılığını öne sürerek eşyânın gerçekliğini bilmenin mümkün olmadığını, zihnin kesin bilgiye ulaşamayacağını dolayısıyla olumlu ya da olumsuz yargıda bulunmanın anlamsız olduğunu öne süren söz konusu şüpheci yaklaşımlar, bilim ve teknolojinin doğru bilginin imkânına ilişkin kaydettiği başarılar sayesinde zayıflamıştır. Zira "dünyanın dönmesi"nden tutun da "evrenin bir başlangıca sahip oluşu" gibi bilinemez denilen birçok tez bilimsel verilerle ispatlanmıştır. Zaten *doğruluğun varlığı insanın onu kabul edip etmemesine bağlı değildir. Varlık düzeyinde her şey, olaylar, olup bitenler, durumlar oldukları gibi var olmaktadır; hiçbir görelilik içermemektedirler. Çünkü bu bilgilerin doğruluk ya da yanlışlıklarını belirleyen, kişilerin -farklı olabilen, değişebilen- görüşleri değil, onların nesnelerine uygun düşüp düşmemeleridir. Belirli bir bilginin nesnesine ne derece uygun düştüğü sorusu da, uygun düşüp düşmemenin saltık anlamında bir değişikliğe yol açmaz; çünkü bu, doğruluk sorusunun ötesinde bir sorudur... Görelilik sorununa ontolojinin ışığında bakıldığında sorunun doğruluktan çok kesinlikle ilgili bir sorun olduğu görülür. Bilgi ile yanılma tasarımlarımızda birbirinden ayrılması güç bir biçimde karışmıştır. Neyin bilgi, neyin yanlış olduğunu ortaya çıkarmak o kadar kolay değildir. Doğru olmanın hiçbir görelilik taşımaması da bu noktada bize pek yardımcı olamamaktadır. Göreliliğe maruz kalan, doğruluğun kendisi değil, "doğruluğa ilişkin bilgi"dir, kesinliktir. Yargı, görüş ve anlayışların geçerliği, onlara bizim yüklediğimiz kesinliğe bağlı olduğundan, görelilik de geçerliliğe dayanmaktadır.*[30]

## Sonuç

Duyu bilgisini şüpheyle karşılayan, böylece dünyanın reel gerçekliğinden ziyade eşyanın görünüşüne ait yargılarımızın kesinliğini inkâr eden sofistlere yönelik kelâmcıların şiddetle karşı çıkışı, sağlam duyuya konu olan şeylerin bilgisinde ihtilafın olmaması gerçeğinden hareket etmektedir, bu durum öncelikle ruhumuzdan söküp atamayacağımız bu zorunlu

29 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 4-12.

30 Harun Tepe, "Ontolojinin Işığında Bilgide Nesne, Doğruluk ve Görelilik", *Bilgi Felsefesi*, (editörler: Betül Çotuksöken, Ahu Tunçel), İstanbul : Heyamola Yayınları, 2010, s. 157-159.

bilginin istidlâlî ve nazarî bilgiye ulaşmanın öncülleri konumunda oluşuyla alâkalıdır. Öyle ki metafizik bilginin imkânı dolayısıyla Allah'ın varlığını bilme meselesi, duyularla algılanan nesnelerin bilgisinden hareket ederek temellendirilebilir. Öyle görülüyor ki kelâmcıların âlemin ontolojik varlığı ve bilinebilmesi, nesnelerin gerçekliklerinin süjeye göre değişen yani rölatif (izâfi) bir konumda olmadığı gibi ilkelere özellikle önem vermesi, metafizik alana ilişkin bilgimizin imkânını ortaya koyarken dayandığı zemini göstermesi açısından mühimdir. Zaten eşyânın sabit bir gerçekliği olduğunu belirten kelâmcılara göre bilen insan ile bilinen eşya arasında gerçek bir irtibat kurulabilmekte, elde edilen bilgi arızî, hayalî ya da izâfi olmayıp gerçeği yansıtmaktadır.[31] İşte gözlenebilen ve üzerinde akıl yürütülebilen bu âlemin ya da evrenin bizzat kendi varlığı, metafizik âlemin varlığına delâlet etmekte ve nihayet bizi metafizik alanın dolayısıyla da Allah'ın varlığına ilişkin aklî bilgiye ulaştırmaktadır. Böylece eser olan âlemin hâdis, sonlu ve sınırlı varlığı kadîm ve mürîd gibi üstün niteliklere sahip olan Allah'ın varlığı bilgisine şahitlik etmektedir. Allah'ın varlığını bilmemiz, bu âlem aracılığıyla gerçekleştiğine göre, ancak eşyâ yani âlem hakkında bilgi sağlayacak güçte, yapıda olmamız sebebiyle Allah'ın varlığı ile ilgili bilgi edinmemiz mümkün olabilmektedir. Yani kelâmcılar ancak dış dünyayı dikkate alarak tutarlı bir dünya görüşünün ortaya konabileceğinin farkında olmuşlar ve dış dünyanın gerçekliğini önemsemişlerdir. Zira Allah'ın eylemlerini yansıtan dış dünya, üstün niteliklere sahip olan Yüce Yaratıcı'nın varlığını sınırlı anlayışımıza sunan işaretler topluluğu olmakta metafizik hakkında sınırlı da olsa bilgi edinebilmemizi, konuşabilmemizi mümkün kılmaktadır. Bir başka deyişle kelâmcıların dış dünyanın gerçekliğine, bu gerçekliğe dair bilgi edinmemizin varlıkla irtibat kurmak sayesinde mümkün oluşuna ısrarla vurgu yapmasının asıl sebebi, âlem hakkında akıl yürütmek suretiyle Allah, âhiret gibi dolaylı yoldan varlığını bilme imkânına sahip olduğumuz meselelerin ve dinî hakikatlerin açıklanabilmesi, eşyânın ve canlıların Allah'ın varlığına delâlet yönlerinin ortaya konulabilmesi, eserden müessire geçerek Allah'ın varlığının tasdîk edilebilmesi yönündeki sorumluluğun tezahürüdür. Zira Allah ve dolayısıyla gayb hakkındaki bilgilerimiz, gözlenebilen âlemden yola çıkarak görünmeyenin bilgisine ulaşma şeklinde gerçekleşmekte ve önyargısız düşünebilen insan için evrendeki işaretler yol gösterici levhalara benzemektedir.

[31] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11-12 (9-10), 16 (14), 18 (15), 49 (41), 234-237 (1922-195), 267-268 (216-217) vd.

## Kaynakça

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 6. bsk., İnkılap Kitabevi, İstanbul, t.y..

Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul, 1935.

Atay, Hüseyin "Bilgi Teorisi", *A.Ü.İ.F.D.*, XXIX, s. 23-25.

Aydın, Mehmet *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 6. bsk., Akçağ Yayınları, Ankara, 1996

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 4. bsk., Akçağ Yayınları, Ankara, 1987.

Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, Ankara, 2008.

Ess, J. van , "Scepticism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Islamic Thougth*, (ed. Charles Malik), Beirut, 1972, I, s. 85-86.

Hartmann, Nicolai, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, (çev. Harun Tepe), TFK, Ankara, 1988.

İbn-i Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, (ed. Ahmed Emin), Kahire, 1940, ll.

Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (nşr. Abdülkerîm Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416/1996.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, (nşr. İbrâhim Medkûr-Tâhâ Hüseyin vd.), ed-Dârü'l- Mısriyye, Kahire, 1963, IV, XII.

Kant, *Critique of Pure Reason*, (terc. Norman Kemp Smith), London, 1990.

Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve imkân : -Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya imkânın tarihi,* Klasik Yay., İstanbul, 2011.

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, (nşr. BekirTopaloğlu-Muhammed Aruçi), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003.

Muhit, Mert, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu, Ankara, 2004.

Musgrave, Alan, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, (çev. Pelin Uzay), İstanbul, 1997.

Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara, 2003-2004.

Saduddîn Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, (haz. Süleyman Uludağ), 1987.

Şık, İsmail, *Hanefi - Maturidi Geleneğinde Usulü'd-din Anlayışı: Lamişi Perspektifinde Kelam - Usulü'l-Fıkh Diyaloğu*, Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2009.

Tepe, Harun, "Ontolojinin Işığında Bilgide Nesne, Doğruluk ve Görelilik", *Bilgi Felsefesi*, (editörler: Betül Çotuksöken, Ahu Tunçel), Heyamola Yayınları, İstanbul, 2010, s. 157-159.

Taslaman, Caner *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yay., İstanbul, 2003.

Weinberg, Steven *İlk Üç Dakika*, (çev. Zekeriya Aydın, Zeki Aslan), Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Adem", *DİA*, İstanbul, 1988, I, s. 356-357.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İlhâm", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, s. 98-100.